

# Les lumières et le droit naturel

---

**Salamanque octobre 2002. Le libéralisme dans son histoire.**

**Florence Gauthier**

## **Resumé / Resum / Abstract**

L'auteur réfléchit autour du concept de droit naturel présent dans les Constitutions de 1789 et 1793 et le pourquoi de la disparition de ce terme dans les Constitutions de la France jusqu'à 1946. / *L'autora reflexiona entorn el concepte de dret natural present en les constitucions de 1789 i 1793 i el perquè de la desaparició d'aquest terme dins les Constitucions de França fins 1946.* / *The author focus around the natural right concept present in the Constitutions of 1789 and 1793 and his aboid in the french Constitutions until 1946.*

## **Mots clé / Paraules clau / Key Words**

*Constitutions, droit nature, France, Lumières. / Constitucions, dret natural, França, il·lustració. / Constitutions, natural right, french, illustration.*

---

## **I**

1. Les organisateurs du congrès m'ont demandé d'intervenir sur le thème Les Lumières et le droit naturel. Je les remercie de l'honneur qu'ils me font en me permettant d'être parmi vous pour vous parler d'un thème aussi vaste et complexe.

2. Le terme droit naturel s'inscrit dans le vaste courant de pensée qui s'est développé depuis le XVI<sup>e</sup> siècle sous le nom de philosophie du droit naturel moderne. Mon propos se précise ainsi : je vous parlerai des Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle dans leur rapport avec la philosophie du droit naturel moderne avant et pendant l'événement Révolution française. Comme on le sait les deux premières constitutions de la Révolution se sont fondées sur une déclaration des *droits naturels* de l'homme et du citoyen, celle de 1789 et de 1793. Ce que l'on sait moins c'est que, à partir de 1795, le terme *droit naturel* a disparu des Constitutions de la France, et ce jusqu'en 1946. Pourquoi cette apparition du terme *droit naturel* dans le droit constitutionnel français, suivie d'une aussi longue éclipse ? Il y a ici matière à réflexion (Gauthier, 2).

3. Je commencerai par quelques remarques de méthode. Depuis une trentaine d'années, on utilise un certain nombre de concepts politiques qui construisent une vision de l'histoire.

4. Par exemple, le terme d'Etat-nation en fait partie. Depuis une trentaine d'années, on nous a appris en France que le moment de formation de l'Etat-nation fut la Révolution de 1789.

5. Pour certains Etat-nation est un équivalent d'Etat national, mais pour d'autres il désigne une politique nationaliste. Ce concept apparaît flou et susceptible d'interprétations contradictoires.



6. J'ai pour ma part une grande méfiance vis-à-vis de ce terme, parce que je ne sais pas d'où il vient. Ce que je sais, c'est qu'il n'existe pas dans la langue française du XVIIIe siècle et pas davantage dans celle du XIXe siècle.

7. Pourquoi cette méfiance vis-à-vis du concept d'Etat-nation ? Il se rapproche par sa structure du concept d'Etat-peuple de Mussolini. Il y a une ambiguïté dangereuse de ce côté et je nous invite tous à chercher d'où vient ce terme puisqu'il est largement utilisé aujourd'hui.

8. En tant qu'historienne, je développerai un peu plus loin les conceptions de la souveraineté des sociétés politiques telles qu'elles apparaissent dans les théories du XVIIIe siècle. Et je précise que, bien sûr, on peut utiliser des concepts qui n'existent pas à une époque donnée, mais à certaines conditions dont la suivante : il s'agit en premier lieu de connaître les concepts propres à une époque avant d'en utiliser d'autres qui lui sont étrangers. La critique des concepts utilisés est indispensable pour éviter de se trouver emprisonnés dans une chaîne conceptuelle. Il faut encore être attentif au fait que nos théories politiques actuelles et nos concepts sont peut-être beaucoup moins développés, moins fins, moins riches, moins précis que ceux de certaines époques du passé.

9. Il en va de même pour le terme libéralisme. Ce concept que nous utilisons aujourd'hui n'existait pas au XVIIIe siècle, il a été produit au XIXe siècle, mais nous sentons bien qu'il a quelque chose à voir avec les théories de la liberté élaborées du XVIe au XVIIIe siècles, à travers des expériences historiques multiples.

10. Toutefois ce rapprochement entre le concept actuel de libéralisme et les théories de la liberté du XVIIIe siècle apparaît lui aussi flou et parfois même discutable. Prenons l'exemple des physiocrates qui ont proposé, en France dans les années 1760-70, une théorie du capitalisme (Quesnay, Le Mercier de la Rivière). Devenus conseillers du roi de France, ces physiocrates ont eu la possibilité de mettre leurs idées en pratique dans l'agriculture comme dans le commerce des grains (Bloch 1). Comme on le sait, leurs réformes ont suscité des résistances populaires suffisamment fortes pour inciter la monarchie à reculer afin d'éviter que ce désastre économique ne prenne une dimension politique. Cette expérience donna également lieu à un débat extrêmement riche qui conduisit certains de ces physiocrates à corriger leurs théories (Galiani, Markovits, Gauthier 1, 3, 4).

11. Or, au XXe siècle, l'histoire de ces physiocrates a été présentée comme une expérience de libéralisme à cause de leur projet en faveur de la liberté du commerce. Puis, dans les années 1960-70, les physiocrates ont été interprétés comme des anticipateurs du marxisme à cause de leurs aspects matérialistes. Plus récemment, dans les années 1980-90, leur libéralisme a été récusé lorsqu'on a pris au sérieux leur projet politique nettement despotique et ils ont été qualifiés de "totalitaires". Ainsi, rien que durant le XXe siècle, les physiocrates ont été successivement interprétés comme des libéraux, puis des anticipateurs du marxisme, puis des totalitaires. On peut dire qu'à leur sujet, la confusion est à son comble et doit nous inviter à la prudence (Cartelier).

12. Retournons au XVIIIe siècle. À cette époque, jamais les physiocrates n'ont été confondus avec des théoriciens de la liberté. Ils se présentaient eux-mêmes comme des théoriciens du *despotisme légal* et n'auraient pas apprécié qu'on les confonde avec des défenseurs d'une liberté politique qu'ils rejetaient vigoureusement.

13. Même chose en ce qui concerne Turgot. Il bénéficia du débat suscité par l'échec des réformes des physiocrates et modifia leur théorie économique. Mais, lui aussi lorsqu'il devint conseiller du roi, en 1774, se réclama d'un despotisme s'appuyant sur l'appareil d'état monarchique. Il y ajouta même l'application de la *loi martiale* qu'il fut le premier à inaugurer pour mettre en pratique des réformes économiques. Comme celles des physiocrates, les réformes de Turgot suscitèrent des troubles et des émotions populaires d'une grande intensité et échouèrent.

14. Nous retiendrons que des théoriciens qui se réclament eux-mêmes du despotisme, de l'usage de la force et de la loi martiale ne sauraient être confondus avec des défenseurs de la liberté politique et que c'est même trahir leur pensée que d'opérer une telle confusion.

15. De quelle liberté s'agit-il ? Chez les physiocrates comme chez Turgot, la liberté n'est pas une qualité humaine mais une conséquence de la propriété. Le Mercier de la Rivière, par exemple, a longuement défini la liberté comme une quantité : on est plus ou moins libre en fonction de la taille de la propriété (foncière ici). Ce ne sont point les êtres humains qui sont susceptibles de liberté mais les choses et en l'occurrence la propriété qui est la mesure de la liberté. La liberté ici est un équivalent de la consommation : plus on est riche en propriété, plus on consomme et plus on est libre.

16. On retiendra qu'il s'agit d'une définition très particulière de la liberté.

17. Sur la question centrale de la liberté, pour toute personne qui s'intéresse au libéralisme, on ne peut manquer de mentionner le récent travail de Quentin Skinner.

18. Dans son livre *Liberty before Liberalism*, Skinner a mis en lumière comment, en Grande-Bretagne, la conception de la liberté telle qu'elle a été retenue aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles est une reprise de la conception héritée de Hobbes, théoricien du despotisme monarchique du XVII<sup>e</sup> siècle. Cette conception hobbesienne correspond à ce que l'on a appelé la liberté négative. Ici, la liberté est conçue comme une absence de contraintes qui empêcheraient l'agent de parvenir à ses fins.

19. Cette conception hobbesienne de la liberté a été isolée de son contexte historique par une tradition qui, de l'utilitarisme du XIX<sup>e</sup> siècle et depuis, la présente comme la seule conception recevable et est même parvenue à disqualifier toute autre approche comme "indigne de la philosophie".

20. Or, Skinner a replacé la conception hobbesienne dans le débat du XVII<sup>e</sup> siècle et montré que des théoriciens, qu'il qualifie de néo-romains (John Milton, Marchamont Nedham, James Harrington etc.), avaient une toute autre conception de la liberté. Pour eux, la liberté civile n'est réalisable que dans un état libre. D'une part, la liberté personnelle est conçue par opposition à l'esclavage civil. Un esclave est dans la dépendance de son maître. L'être humain libre ne peut être soumis au pouvoir d'un autre être humain. D'autre part, la liberté en société s'oppose à l'esclavage politique (despotisme, tyrannie) : on est libre en société lorsqu'on obéit à des lois, et non aux êtres humains, et à des lois à l'élaboration desquelles on a participé. Cette double liberté (personnelle et en société) conçue par opposition à l'esclavage civil et politique est précisément ce que Hobbes et les théoriciens du despotisme monarchique ont refusé dans le débat et les guerres civiles du XVII<sup>e</sup> siècle en Angleterre.



21. En restituant l'histoire des discussions du XVII<sup>e</sup> siècle, Skinner fait revivre les enjeux et permet de démontrer ce qui est devenu plus tard un montage univoque et de mettre en lumière une source de nos préjugés actuels sur la définition de la liberté.

22. "Je veux suggérer, écrit-il, que si nous examinons le passé archivé par l'histoire, si nous y réfléchissons, nous pouvons espérer prendre du recul par rapport à certaines de nos affirmations et croyances actuelles, voire les réévaluer. Je veux enfin explorer l'idée selon laquelle une des valeurs présentes du passé est de servir de caveau aux valeurs auxquelles nous ne souscrivons plus, aux questions que nous ne nous posons plus. Par conséquent, un des rôles de l'historien intellectuel sera d'agir comme une sorte d'archéologue, ramenant à la surface des trésors intellectuels ensevelis, pour les dépoussiérer et nous permettre de reconsidérer ce que nous en pensons." (Skinner, III, 2).

23. La définition univoque de la liberté et du libéralisme se révèle aujourd'hui véritablement problématique et nous invite à faire la lumière sur l'histoire des débats et des luttes pour la liberté.

## II

24. Je voudrais maintenant pour ma part, tenter de "ramener à la surface quelques trésors intellectuels ensevelis pour les dépoussiérer et nous permettre de reconsidérer ce que nous en pensons". La philosophie du droit naturel moderne à l'époque des Lumières se nourrissait d'une conception de la liberté attachée à la personne et non aux choses. La liberté était conçue, comme chez les théoriciens néo-romains de l'Angleterre du XVII<sup>e</sup> siècle, par opposition avec l'esclavage civil et politique. Cette philosophie affirmait le principe de l'unité du genre humain. Arrêtons-nous un instant sur cette idée de l'unité du genre humain. Cette idée renvoie à l'école de Salamanque. Et nous y sommes. Cette école de Salamanque est liée à un événement dont l'importance est considérable, la "découverte de l'Amérique" suivie des crimes commis par des Européens contre ses habitants, qu'ils appelèrent les Indiens, dans leur entreprise de *destruction* selon l'expression de Bartholomé de Las Casas. Ajoutons, parallèlement à cette destruction des Indes et des Indiens, la déportation de captifs africains mis en esclavage en Amérique.

25. La découverte d'une humanité nouvelle en Amérique provoqua un débat intense et des luttes acharnées pour redéfinir l'humanité. Une idée nouvelle apparut à ce moment-là, portée par Las Casas et l'école de Salamanque qui affirmaient ceci : l'humanité est une, aucun être humain ne naît esclave (Las Casas, Vitoria). L'humanité se définit a priori par sa naissance libre, par droit de nature. Le refuge de la liberté et des droits de l'être humain se trouvent dans le droit naturel. Le principe fondamental de la philosophie du droit naturel moderne était là. Moderne ? oui, par opposition au droit naturel antérieur qui divisait et hiérarchisait l'humanité en maîtres et en esclaves. Le droit naturel moderne prétendait affirmer la nécessité d'énoncer les droits de l'humanité.

26. Ce que Las Casas et l'école de Salamanque avaient inscrit dans cette redéfinition de l'humanité une, libre de naissance, ou de nature, ou de droit naturel, c'est précisément le droit : une conception nouvelle du droit naturel placé en position de supériorité par rapport au droit humain (droit positif).

27. L'Eglise catholique en la personne du pape et les rois avaient prouvé dans la pratique, et la destruction des Indes le révélait amplement, qu'ils n'étaient pas capables de protéger l'humanité une, née libre, ayant des droits naturels. Quel était cet arbitre supérieur au droit

positif des puissants et capable de protéger cette idée d'humanité ? C'était l'idée de justice, le besoin de justice, l'effectivité de la justice, mais une justice qui n'était pas celle du droit humain ou positif qui reposait sur des notions injustes et variables. C'était maintenant le droit naturel moderne qui énonçait le principe d'une justice conforme à la définition de l'humanité une, née libre et ayant des droits. Le droit naturel moderne s'affirmait comme supérieur au droit humain ou positif. Et même plus, il affirmait son antériorité comme constitutive de cette nouvelle humanité dont l'unique appui était la conscience de cette humanité une, née libre et ayant des droits. C'était cette conscience qui restituait à l'être humain sa dignité. Droit naturel et dignité humaine.

28. Cette nouvelle conception du droit naturel moderne qui affirmait que tout être humain naît libre et a droit à la protection de cette liberté, impliquait nécessairement la réciprocité du droit ou son caractère universel, ce qui est équivalent. Ce droit était donc en même temps un devoir de réciprocité.

29. La parole de l'évangile : "Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait", et qui exprimait la morale chrétienne fut traduite dans la langue du droit naturel moderne, c'est-à-dire dans une théorie politique. Ce passage de la morale à la politique énonçait un principe : *l'humanité naît libre et non esclave*, et ce principe devait être réalisé, mis en pratique, rendu exécutoire pour devenir : *l'humanité naît libre et doit le demeurer*.

30. Cette conscience politique ouvrait sur la possibilité d'établir le constat d'un état d'oppression et sur le droit de résister à cette oppression.

31. Morale et politique ici s'accordaient pour énoncer des principes de nature législative sous forme de droit universel, naître libre et non esclave, qui devaient être mis en pratique par un exécutif soumis au législatif. La philosophie du droit naturel moderne construisait, à sa naissance, une politique de la philosophie : c'est bien la philosophie qui éclaire les principes auxquels le pouvoir législatif devra se conformer et réaliser.

32. Le premier des droits de l'humanité formulé par la philosophie du droit naturel moderne était né entre les deux rives de l'Atlantique. Il affirmait que l'humanité est une, que chaque individu naît libre et a droit à la protection de sa liberté, que le droit naturel prime le droit positif et que le caractère du droit est réciproque ou universel.

33. Un effort considérable venait d'être accompli par la philosophie, marquant un pas en avant vers une conception de la liberté de l'humanité. Une rupture nette s'était opérée entre la conception antérieure et celle du droit naturel moderne. Son clivage était dans le refus des crimes commis par des Européens en Amérique et en Afrique. Son enjeu était de ne pas recommencer avec la mise en esclavage d'une partie de l'humanité. Son moyen était la prise de conscience de la nécessité de faire connaître ces droits naturels par l'instruction. La morale évangélique n'avait pas été capable, jusque-là, de protéger l'humanité, la théorie politique du droit naturel de l'humanité allait tenter de le réaliser.

34. Un bref rappel historique s'impose. L'apparition du premier droit de l'humanité s'est faite au XVI<sup>e</sup> siècle. Au moment où dans le domaine ouest européen s'opérait un vaste mouvement de sortie du servage. Le servage féodal issu de l'histoire complexe des conquêtes de l'empire romain esclavagiste et des invasions barbares. La sortie du servage avait commencé vers le XI<sup>e</sup>



siècle et s'était développée du XIIe au XVe siècles dans ce domaine ouest-européen (Bloch, 2, 3). Dans le Royaume de France, des actes de manumissions se faisaient encore au XVIe siècle par exemple et signalaient la proximité de la servitude.

35. Or, au XVIe siècle, aux débuts de la soumission de l'Amérique, deux processus contradictoires se chevauchaient : le servage laissait place à la généralisation du statut d'homme libre, tandis qu'en Amérique les conquistadors inventaient une nouvelle forme de société esclavagiste avec la main-d'œuvre "indienne", puis avec les captifs africains déportés. Comme si, des progrès de la liberté qui faisaient reculer le servage, une réaction avait trouvé sa revanche en asservissant l'Amérique.

36. Ceci pour souligner que la définition de la liberté conçue en opposition avec l'esclavage civil et politique n'était pas le résultat d'un abus des mots ou de lectures abstraites. Au contraire, elle faisait référence à une réalité du servage fort concrète et encore vivante dans la période moderne. Elle faisait aussi référence à la naissance d'une nouvelle forme de mise en esclavage en Amérique qui, précisément, menaçait la liberté tout juste affermie dans quelques parties de l'Europe.

37. Le premier droit de l'humanité une, née libre et ayant des droits qui apparut au carrefour de trois parties du monde (Europe, Amérique, Afrique) n'a pas été un produit de la domination européenne, mais bien au contraire, l'expression de la conscience critique de ce que l'on nommait alors la barbarie européenne.

38. Prenons maintenant un exemple de mise en application de cette politique de la philosophie avec la Révolution française. L'article premier de la Déclaration des droits naturels de l'homme et du citoyen de 1789, en France, rappelait en une phrase tout ce dispositif de l'apparition du premier droit de l'humanité : "Art. 1. Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits." Et dans la Déclaration des droits naturels de 1793, l'article 6 rappelle ce passage de la morale évangélique politisé en principe de réciprocité du droit (droit et devoir) : "Art. 6. La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui : elle a pour principe la nature, pour règle la justice, pour sauvegarde la loi, sa limite morale est dans cette maxime : *Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait.*" (Textes traduits dans Castells Olivan, 277).

39. J'ai insisté sur l'apparition du premier droit de l'humanité tout d'abord parce que nous sommes à Salamanca et ensuite parce qu'il est trop insuffisamment pris en considération. Nous allons le retrouver un peu plus loin d'ailleurs, car c'est encore lui qui éclaire ce que l'on appelle la cosmopolitique au XVIIIe siècle.

40. Le second droit de l'humanité est mieux connu, il s'agit du droit de liberté de conscience. L'événement décisif de son apparition date aussi du XVIe siècle, avec les guerres de religion entre Catholiques et Protestants. Ici encore le droit positif se révélait variable et instable. Des expériences de tolérance interrompues par des guerres avec leur cortège d'horreurs et de souffrances indiquèrent une nouvelle forme de despotisme. La conscience critique, qu'elle soit d'une religion ou d'une autre ou encore rationaliste, en vint à préciser une nouvelle forme d'oppression : le despotisme doctrinal des Eglises et de toutes les Eglises était incompatible avec la liberté personnelle et la liberté en société. Cet effort intellectuel aboutit à séparer nettement philosophie et théologie en renvoyant les religions dans le domaine des opinions.



41. La liberté de conscience, comme droit naturel moderne, relevait de la liberté personnelle. Ainsi la liberté de naissance comme la liberté de conscience ne pouvaient être effectives que dans le cadre d'une société politique libre.

42. Voyons maintenant la théorie du droit des peuples à leur souveraineté dans la philosophie du droit naturel moderne, ou théorie des sociétés politiques libres.

43. L'affirmation du principe de l'unité du genre humain, défini comme nous l'avons vu, par opposition avec l'esclavage civil et politique, s'était construite en opposition aux politiques de conquête. L'école de Salamanque a insisté sur le droit des peuples à leur souveraineté et avancé l'idée que chaque peuple formait une partie de l'humanité prise dans son ensemble.

44. Nous retrouvons ici le caractère réciproque, ou universel, du droit de se constituer en société politique particulière qui délégitime toute forme de conquête et de politique de puissance. La notion spécifique de droit commun à l'humanité a été développée par Francisco de Vitoria et fut retravaillée par la philosophie du droit naturel moderne. Elle en est même l'expression spécifique. J'ai dit précédemment que la philosophie du droit naturel moderne avait proposé une théorie politique, mais en fait il faut parler d'une théorie d'emblée *cosmopolitique* puisqu'elle prend en considération les intérêts et les droits communs de l'humanité (Vitoria). Il est assez remarquable d'ailleurs, que la découverte de l'Amérique à peine faite, la pensée politique est devenue, par un effort de la conscience critique, cosmopolitique. C'est cet aspect que je vais développer maintenant.

45. Un nombre encore trop limité d'études ont été faites au sujet de la cosmopolitique de la liberté. Nous avons ici un de ces "trésors intellectuels ensevelis" évoqués par Skinner.

46. Je ne parle pas de l'esprit cosmopolite mais bien d'un *droit cosmopolitique*. Je n'en retracerai pas l'histoire détaillée ici, faute de temps, mais j'indiquerai quelques relais essentiels. Dans le *Second traité de gouvernement* de John Locke, qui correspond à une synthèse de la philosophie du droit naturel moderne enrichie de l'expérience de la première Révolution d'Angleterre, on trouve l'expression de ce droit commun à l'humanité repris de l'école de Salamanque sous la forme suivante : "Dieu a fait don de la terre aux enfants des hommes, il l'a donnée en commun à l'humanité." (Locke, II, 4). Au XVIII<sup>e</sup> siècle, un important travail a été accompli par Mably qui a consacré la plus grande partie de ses livres au droit cosmopolitique dans les années 1740-60 et qui a profité des débats autour de l'abbé de Saint-Pierre et de Rousseau (Mably, 1, 2, 3).

47. Mais pour faire mieux saisir l'enjeu des débats, je vais rappeler l'affrontement qui eut lieu pendant la Révolution française à ce sujet.

48. En 1790, l'Assemblée constituante avait solennellement renoncé à toute nouvelle guerre de conquête. Un débat fort riche aboutit à un décret à ce sujet en mai 1790. Cependant, en 1792-93, la Convention girondine se lança dans une dangereuse guerre de conquête en Europe, entreprise qui, on le sait, échoua en avril 1793 et précipita l'effondrement de la politique girondine, divisa les peuples conquis par la force et transforma la République en pays assiégé et partiellement occupé (Gauthier 2, pp. 127-143, Bélissa).

49. Les défenseurs du droit des peuples à leur souveraineté et du droit cosmopolitique avaient critiqué les projets de guerre de conquête et les résultats négatifs de cette entreprise. Parmi eux, Grégoire, Billaud-Varenne, Marat, Robespierre prirent la défense du droit des peuples contre toute conquête et annexion présentés comme une mise en esclavage civil et politique.

50. Robespierre re-développa la notion de droit cosmopolitique sous la forme suivante : "le genre humain est le souverain de la terre". La souveraineté de chaque peuple est une partie de la souveraineté de l'ensemble de l'humanité. Ce fait impose des devoirs à chaque peuple souverain et en particulier le devoir de respecter la réciprocité du droit des autres peuples. Ceci délégitime donc toute conquête, toute annexion. Nous voyons que la notion de souveraineté n'est pas illimitée, mais au contraire restreinte dans des limites précises, celle du respect des droits des autres peuples.

51. Cette appartenance au genre humain est aussi exprimée en termes de sentiment commun à l'humanité, ou si l'on préfère, d'identité à l'humanité, notion bien intéressante et trop souvent menacée. Robespierre l'exprime en terme de *fraternité* accompagnée par un *devoir d'entraide* entre les peuples et de *citoyenneté universelle*. Cette citoyenneté universelle est une conséquence de la conscience qui naît de l'appartenance au genre humain et du sentiment de fraternité : si le genre humain est le souverain de la terre, la terre a un aspect de grande cité, de cosmopolis (Robespierre).

52. Robespierre ne prône pas une souveraineté unique comme le faisait Anacharsis Cloots qui, plus conquérant que les Girondins, appelait de ses vœux une conquête menée par les armées françaises qui unifierait le monde entier, sans tenir aucun compte des droits des peuples. Non, Robespierre proposait d'articuler les droits particuliers des peuples dans une alliance des peuples souverains réunis pour se défendre contre les politiques de puissance qui les menaçaient. Le projet vise clairement les menaces que représentaient les politiques de puissance.

53. Une telle approche combinait trois niveaux du droit naturel moderne, le droit civique (ou droit politique d'un peuple souverain), le droit des gens (ou droit fondé sur le respect des traités entre les peuples à condition qu'ils soient conformes aux principes du droit naturel moderne), le droit cosmopolitique ou droit commun à l'humanité.

54. Rappelons que le projet de Robespierre fut adopté par la Société des Amis de la liberté et de l'égalité le 21 avril 1793.

55. Je soulignerai ici la spécificité d'un tel projet qui, depuis l'école de Salamanque jusqu'au Projet de paix perpétuelle de Kant, exprime la cosmopolitique en vue de la paix de la philosophie du droit naturel moderne.

56. Voyons maintenant comment les partisans d'une politique de conquête ont argumenté contre un tel projet. Le 14 février 1793, Carnot justifiait la politique de conquête à la Convention. Son objectif est d'accroître les forces, les richesses et le territoire de la France qu'il présente en terme de "nation puissante qui veut devenir plus puissante encore". Le débat portait sur quelles annexions il convenait de faire. Carnot défendit la thèse des "frontières naturelles" pour justifier l'annexion de territoires frontaliers. On voit qu'il s'oppose au projet d'Anacharsis Cloots de conquête du monde entier. Il s'oppose également au projet de cosmopolitique de la liberté. Il refuse textuellement l'idée que le genre humain est le souverain de la terre. Je cite : "Dire que la souveraineté réside dans l'universalité du genre humain, c'est dire que la France



n'est qu'une portion du souverain, qu'elle n'a pas le droit, par conséquent, d'établir chez elle les lois qui lui conviennent et nous avons pour principe, au contraire, que tout peuple est absolument maître chez lui." (Cité dans Gauthier, 2, p. 143).

57. On le voit, Carnot connaît le droit cosmopolitique et le refuse. Il refuse précisément le droit des peuples à leur souveraineté et la réciprocité que ce droit entraîne en délégitimant toute conquête.

58. Carnot justifie une politique de puissance conquérante en Europe. Peut-on utiliser le concept d'Etat-nation pour exprimer le projet de Carnot ? Je ne le pense pas. Il est plus clair et plus précis de dire qu'il s'agit d'un projet de politique de puissance conquérante mis au service de l'intérêt national français exprimé sous forme d'une augmentation des forces, des richesses et du territoire.

59. Voyons maintenant notre troisième exemple, celui de la Constitution de 1795. Il faut rappeler que les colonies esclavagistes françaises d'Amérique entrèrent elles aussi en révolution. L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue qui commença dans la nuit du 22-23 août 1791 aboutit à l'abolition de l'esclavage sur place en août 1793, soit tout juste deux ans après le début de l'insurrection. Le nouveau peuple de Saint-Domingue décida d'élire une députation en septembre 1793 pour proposer une alliance avec la Révolution française et lui demander son aide effective pour lutter contre les ennemis de l'abolition de l'esclavage qui s'étaient coalisés à Saint-Domingue et dans la Caraïbe. Cette députation formée de députés des trois couleurs, un noir ci-devant esclave, un blanc et un métis, symbolisait la révolution de la liberté générale et de l'égalité de l'épiderme. Ces députés parvinrent, non sans difficultés en France en janvier 1794. Après moult péripéties, ils parvinrent à entrer dans la Convention montagnarde le 3 février 1794. Les difficultés venaient des colons contre-révolutionnaires qui firent tous leurs efforts pour empêcher la députation d'arriver en France et d'informer la Convention sur la situation de Saint-Domingue. La coalition qui tentait d'empêcher la réalisation de la liberté générale à Saint-Domingue et sa propagation dans les colonies voisines rassemblait des colons français esclavagistes, des contre-révolutionnaires royalistes passés en Angleterre et le gouvernement espagnol de Santo-Domingo.

60. Le 4 février 1794, la Convention montagnarde entendit le long rapport de la députation de Saint-Domingue et sa proposition d'alliance entre deux peuples venant de reconquérir leur liberté. La députation demandait une alliance politique et une participation des forces militaires contre la coalition qui s'opposait aux progrès de la liberté générale. La Convention montagnarde accepta l'offre d'alliance, vota l'abolition de l'esclavage dans les autres colonies françaises, puisque à Saint-Domingue la chose était déjà faite. En avril 1794, la Convention montagnarde envoyait une expédition armée vers l'Amérique qui agrandit l'espace de la liberté générale en Guadeloupe, en Guyane et à Sainte Lucie. Cependant, le 9 thermidor an II-27 juillet 1794, la politique montagnarde fut interrompue par l'élimination de ceux que leurs adversaires qualifièrent de "robesspierristes". Un an plus tard, la Convention thermidorienne en était venue à renverser la Constitution légale de 1793 et à préparer un nouveau projet. Ce nouveau projet fut présenté par Boissy d'Anglas en deux temps, le 23 juillet et le 22 août 1795.

Boissy d'Anglas justifia l'urgence de renouer avec une politique de puissance coloniale. Il dénonça les projets d'indépendance des colonies qui étaient en débat depuis le début de la révolution, justifia la domination économique des peuples et l'échange inégal. Il en vint à théoriser que l'indépendance politique ne pouvait convenir à tous les peuples mais était sous l'influence du climat. Il justifia ainsi, d'une manière étonnamment faible, l'affirmation selon laquelle seul le climat tempéré de l'hémisphère nord convenait à l'indépendance politique, soit

l'Europe et les Etats-Unis. Quant aux peuples situés sous les climats chauds, ils se trouveraient amollis et incapables de conserver leur indépendance. C'est avec de tels arguments, qui ne furent pas même discutés d'ailleurs, que Boissy d'Anglas justifia la domination coloniale et l'inscrivit dans la Constitution de 1795. Je cite Boissy d'Anglas : "Je répondrai que le climat seul forme le caractère des peuples. Si l'indépendance absolue a dû se naturaliser en Amérique, ce n'a pu être que dans son continent. La nature avait promis la liberté au nord de cet hémisphère et elle lui a tenu parole." (*Le Moniteur*, t. 25, séance de la Convention, 23 juillet 1795 et Gauthier, 2, pp. 269-80).

61. Boissy d'Anglas avait théorisé un nouveau projet politique qui tentait de justifier la soumission des peuples du Sud à la domination de ceux du Nord. Il opérait ainsi une rupture nette avec les théories politiques qui s'étaient développées grâce aux efforts de la philosophie du droit naturel moderne.

62. La Constitution de 1795, colonialiste, avait maintenu le principe de l'abolition de l'esclavage, qui, soulignons-le, avait changé de signification dès lors qu'elle se trouvait inscrite dans une politique de domination coloniale. On notera toutefois, qu'aucune nouvelle abolition de l'esclavage ne fut entreprise depuis le 9 thermidor-27 juillet 1794 et 1802.

63. En 1802, on sait que Bonaparte voulut en finir avec l'indépendance des révolutions de la liberté générale et entreprit de rétablir l'esclavage. Il y parvint en Guadeloupe et en Guyane, mais connut un de ses plus importants échecs militaire et politique à Saint-Domingue, en provoquant une nouvelle révolution qui conduisit à l'indépendance de la République d'Haïti proclamée le 1er juillet 1804.

64. On comprend mieux, sans doute, ce que signifia l'éclipse du droit naturel moderne dans le droit constitutionnel français depuis 1795. Ce fut pour laisser place à une politique de puissance conquérante en Europe, colonialiste hors d'Europe qui se déploya de façon diverse sous le Directoire, le Consulat et l'Empire pour m'en tenir à cette période historique.

65. J'ai tenté ici d'esquisser, trop rapidement sans doute, une histoire de quelques concepts comme ceux de droits naturels modernes de l'humanité, de liberté civile et politique, de droit cosmopolitique, de politiques de puissance, en m'efforçant d'en restituer la spécificité et de les remettre dans leur contexte historique et dans les débats qui permettent de mieux saisir les conditions de leur apparition ou de leur éclipse. Il ne s'agit pas de les prendre pour des vérités éternelles ou immuables, mais plutôt de chercher à mieux saisir les sources de certaines de nos valeurs actuelles et aussi pourquoi nous ne nous posons plus certaines questions qui ont pu être formulées et abandonnées au cours de l'histoire pour des raisons qui méritent, elles aussi, d'être éclairées.

## Bibliographie

Marc Béliassa, *Fraternité universelle et intérêt national, 1713-1795*, Paris, 1998.

Marc Bloch, 1. "L'individualisme agraire dans la France du XVIIIe siècle", *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, 1930, 329-83 et 511--56. 2. *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris-Oslo, 1931. 3. *La Société féodale*, Paris, 1939.

Jean Cartelier, Introduction à Quesnay, *Physiocratie*, Paris, 1991.

Irene Castells Olivan, *La Revolucion Francesa, 1789-1799*, Madrid, Historia Universal, 1997.

Ferdinand Galiani, *Dialogue sur le commerce des blés*, 1770, Paris, 1984.

Florence Gauthier, 1. Avec G. R. Ikni, éd., *La Guerre du blé au XVIIIe siècle*, Paris, 1988. 2. *Triomphe et mort du droit naturel en révolution, 1789-1795-1802*, Paris, 1992. 3. "La guerre du blé au XVIIIe siècle. Linguet critique des économistes", *Politeia*, n° 1, 1998, pp. 157--75. 4. "Mably critique de l'économie politique despotique. Physique sociale contre liberté en société", *Etudes J.J. Rousseau*, n° 11, 1999, pp. 195-220.

Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, 1795.

Bartolomé de Las Casas, *Brevisima Relacion de la Destruicion de las Indias*, Sevilla, 1552 y *Historia de las Indias*, 1a edicion Madrid, 1875.

Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1767, Paris, 2001.

John Locke, *Two Treatises of Government*, 1690.

Gabriel Bonnot de Mably, 1. *Le droit public de l'Europe fondé sur les traités*, 1746, 2e édition augmentée, 1764. 2. *Principes de négociations pour servir d'introduction au droit public de l'Europe*, 1757. 3. *Entretien de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique*, 1763.

Francine Markovits, *L'ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIIIe siècle en France*, Paris, 1986.

François Quesnay, *Physiocratie*, 1767, Paris, 1991.

Maximilien Robespierre, 'uvres, "Projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen", 24 avril 1793, t. 9, pp. 459-69.

Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1998.

Francisco de Vitoria, *Relectio De Indis, Relectio De Iure Belli*, (1557 y 1565), Madrid, 1967, 1981.